

VU Research Portal

Dogmatisch, christelijk of gelovig Bijbellezen? De Bijbel in de Christelijke dogmatiek van Van den Brink en Van der Kooi

Dubbink, J.

published in
Bijbelse theologie
2015

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Dubbink, J. (2015). Dogmatisch, christelijk of gelovig Bijbellezen? De Bijbel in de Christelijke dogmatiek van Van den Brink en Van der Kooi. In *Bijbelse theologie* (pp. 123-132). (ACEBT; No. 30). 2VM.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:
vuresearchportal.ub@vu.nl

DOGMATISCH, CHRISTELIJK OF GELOVIG BIJBELLEZEN ?

De Bijbel in de Christelijke dogmatiek van Van den Brink en Van der Kooi

Joep Dubbink

In een bundel over bijbelse theologie kan een ontmoeting met de systematisch theologie niet achterwege blijven, en dat betekent in de huidige Nederlandse situatie een gesprek met de *Christelijke dogmatiek*, die Gijsbert van den Brink en Cees van der Kooi in 2012 het licht lieten zien. Letterlijk en figuurlijk een boek van formaat, dat op allerlei manieren doet denken aan Berkhofs *Christelijk geloof*, en dat de bedoeling heeft de nieuwe geloofsleer te zijn voor de ‘gereformeerde geloofsstroom’.¹

Voor ik dat gesprek aanga, een zelfbeperking. Dogmatici hebben een moeilijke taak, dat besef ik. Het is al een enorme klus om ‘fatsoenlijk na te denken over God, mens en wereld’ (19)² en te proberen daarbij de brug te slaan tussen eeuwen ontwikkeling van het dogma aan de ene kant en de 21^e eeuw met zijn waaier aan filosofische en religieuze stromingen aan de andere. Maar omdat je als dogmaticus de Bijbel gebruikt, komen dan ook nog eens bijbelwetenschappers voorbij die de Bijbel als hun terrein beschouwen en met argusogen kijken naar wat dogmatici daarmee doen. Dat kan en mag alleen als die bijbelwetenschappers zich terdege bewust zijn van het verschil in focus: zij hebben de luxe zich louter met de teksten en het verstaan daarvan bezig te kunnen houden, en van daaruit is het makkelijk om op detailpunten kritiek te leveren. Bovendien moeten bijbelwetenschappers zich ook willen laten uitdagen: zijn zij alleen ambachtelijke specialisten, of beschouwen zij het niet minstens óók als hun taak, door te stoten naar de *boodschap* van de geschriften die zij onder handen hebben? Zo niet, dan wordt hun kritiek gesputter vanaf de zijlijn.

Dit artikel is geschreven vanuit de hoop dat die verschillende blikrichtingen niet hoeven te leiden tot langs elkaar heen praten. Als dogmatici serieus menen dat het om de *Bijbel* gaat en niet alleen om wat daar altijd in gelezen is, en bijbelwetenschappers verder willen gaan dan het strikt technische en zich ook willen laten raken door *wat* er staat, dan is er in elk geval een basis van gesprek.

¹ Zo hun eigen formulering: G. van den Brink, C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*. Zoetermeer 2012, 11. Titel en ondertitel verwijzen duidelijk naar H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*. Nijkerk 1973 (⁴1979). De auteurs zijn voortdurend met hem in gesprek, de verwijzingen naar Berkhof worden blijkens het namenregister (695v) in aantal alleen nipt overtroffen door die naar Barth en Calvijn. *Ik dank de auteurs voor het ter beschikking stellen van een digitale versie, die niet alleen hanteerbaarder is maar bovenal de mogelijkheid geeft tot nauwkeuriger onderzoek.*

² In het vervolg wordt met getallen zonder nadere aanduiding naar bladzijdenummers van het besproken boek verwezen.

1. De plaats van de Bijbel in de dogmatiek

Het eerste dat opvalt is de (letterlijke) plaats die Van den Brink en Van der Kooi de Bijbel geven in hun dogmatiek. Het zwaartepunt van hun Schriftleer ligt niet in de hoofdstukken 1 en 2 over de toegang tot het geloof en de openbaring, maar elders. Op het grensvlak van pneumatologie (hoofdstuk 12, 'De Heilige Geest die levend maakt') en ecclesiologie (hoofdstuk 14: 'Kerk – Sacrament – Ambt') plaatsen zij een uitvoerig hoofdstuk 13: 'De Bijbel – het boek van God en mensen'. Dat is een belangrijke verschuiving, want zo komt de nadruk bij het nadenken over de Bijbel en diens gezag niet te liggen op bij de epistemologie maar veel praktischer bij die andere functie van de Bijbel: als boek dat het persoonlijk geloof voedt en de kerkelijke gemeenschap vormt en onderhoudt.

De meeste dogmatieken plaatsen de volledige *locus de sacra scriptura* aan het begin; alleen zo denkt men recht te kunnen doen aan het *sola scriptura*. Heppe bijvoorbeeld behandelt in *Locus II* de Heilige Schrift als enige bron en norm van het geloof, alleen voorafgegaan door een uiteenzetting over het verschil tussen natuurlijke en geopenbaarde theologie.³ Bij Karl Barth is dat al verschoven: 'Die heilige Schrift' wordt weliswaar behandeld in KD I/2, dus ook bij de kenleer, maar bij Barth is dan al veel gebeurd. Hij kan niet formeel schrijven over openbaring, het Woord Gods in zijn drievoudige gestalte en de Bijbel zonder dat daarin alvast het hele verhaal van de drie-enige God en het heil in Jezus Christus meekomt.⁴ Berkhof is qua vorm klassieker, maar qua inhoud katholieker. Hij behandelt de Schriftleer hoofdzakelijk als onderdeel van het eerste hoofddeel 'Openbaring', maar met zijn formulering 'De Schrift als vrucht van het vastleggen'⁵ betreft hij de Bijbel wel nadrukkelijk in zijn gedachte van openbaring als een voortgaand proces, in Schrift en Traditie vastgelegd en doorvertaald. Hoe opmerkelijk dat is, blijkt bij vergelijking met andere reformatorische dogmatieken, zoals die van Van Genderen en Velema. Hier worden op geheel scholastisch-reformatorische wijze kwesties als Schrift en openbaring, Schrift en traditie en theopneustie der Schrift behandeld.⁶

In veel gevallen blijft het daarbij, maar enkele dogmatici nemen de vrijheid de Bijbel nóg eens te behandelen bij de ecclesiologie. Berkhof opent die mogelijkheid aan het begin van zijn sacramentsleer, die hij zoals bekend nogal ingrijpend wijzigt, namelijk uitbreidt van de twee protestantse sacramenten Doop en Avondmaal tot een negental 'geleidende momenten' met sacramenteel karakter. Hij noemt de Bijbel een soort 'oer-sacrament' in het protestantisme, vergelijkbaar met de plek die de kerk heeft in de rooms-katholieke theologie. Toch rekent hij de Bijbel *niet* onder de negen 'geleidende elementen' die voor hem essentieel zijn voor het kerkzijn, juist omdat de Bijbel verschillende van deze elementen, bijvoorbeeld

³ H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*. Elberfeld 1861, 9vv.

⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* Bd. I/1, I/2, Zürich 1932 (⁹1975) resp. 1937 (⁵1960).

⁵ Berkhof, *Christelijk geloof*, 81-95.

⁶ J. van Genderen, W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1992, 70vv, 85vv. Vgl. ook B. Wentsel, *Het Woord, de Zoon en de Dienst, Dogmatiek deel I*, Kampen 1981, 184vv (inspiratie of theopneustie der 'HS', zijn afkorting voor de Bijbel), 234vv (gezag), 244vv (noodzakelijkheid en genoegzaamheid), enz.

prediking en gesprek, doordringt.⁷ Het lijkt erop dat Van den Brink en Van der Kooi die lijn hebben uitgewerkt, maar radicaler, door de hele discussie over gezag en uitleg van de Bijbel uit te stellen tot na de behandeling van de centrale geloofsleer.

2. Bijbel en openbaring

Die verschuiving van de plaats van de Bijbel betekent niet dat deze nu geen rol meer speelt bij de toegang tot het geloof. In hoofdstuk 1 wordt de relatie van de dogmatiek tot de overige theologische disciplines besproken, en daarbij zien de auteurs de bijbelse theologie als eerste partner, vóór theologiegeschiedenis en contemporaine filosofie (32vv). Daar vinden we ook de eerste omschrijving van het gezag of minstens de claim van de Bijbel, namelijk dat deze ‘op de een of andere manier normatief is voor wat christelijk geloof mag heten’ (33). Opvallend is de losse, zoekende taal: het is duidelijk hier nog niet de bedoeling een vastgetimmerde Schriftleer te ontwikkelen, maar slechts een aanduiding te geven van het belang van de Bijbel. Hoewel er eerst over ‘bijbelse theologie’ wordt gesproken, wordt dat even later afgewisseld met ‘bijbelwetenschap’ en wordt niet gerekend met een vast vormgegeven bijbels-theologisch stramien. Hoe precies de verhouding tussen bijbelse theologie en dogmatiek moet zijn, wordt hier dan ook niet duidelijk. De omgang met de Bijbel vanuit de dogmatiek wordt wel meteen afgegrensd tegen de methode van de *dicta probantia* (bewijsplaatsen), die wordt afgewezen:

Op die manier wordt onvoldoende recht gedaan aan de uiteenlopende genres, aan de eigensoortige strekking van de diverse ‘verteleenheden’ en aan de typerende bijbels-theologische grondlijnen van (delen of verzamelingen van) bijbelboeken. (33).

Deze weerlegging lijkt mij juist, maar de vraag hoe het dan wel moet is daarmee nog lang niet beantwoord. Zou deze stellingname trouwens ook gericht kunnen zijn tegen hun eigen neiging, die ze niet altijd weten te onderdrukken, teksten uit te leggen buiten hun eigen verband?⁸

Hoofdstuk 2, ‘Waarom geloven? Prolegomena’ laat zien hoe de toegang tot het geloof in zijn werk gaat. Daarbij wordt de weg van buiten naar binnen gevolgd, van de wereld, via de ervaring, de religie – uitdrukkelijk geproblematiseerd – en de geloofsgemeenschap naar ‘De bijbel en het leven van Jezus als toegangswegen tot geloof’ (§ 2.7). De Bijbel staat hierbij niet

⁷ Berkhof, *Christelijk Geloof*, 366. Dit thema op deze plek in de dogmatiek ook bij J.H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek, vierde deel*, Kampen ⁵1967, 422vv. Ook Van Genderen en Velema bespreken de Bijbel voor de tweede keer, bij de ‘Middelen der genade’, als enige bron van de prediking: *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, 685-688. Wentsel, *Dogmatiek 4 c, De Heilige Geest, de Kerk en de Laatste dingen, de genademiddelen, het gemenebest en het eschaton*, Kampen 1998, gaat zo ver niet eens; hij overweegt (en verwerpt) wel de kerk als oersacrament.

⁸ Bijvoorbeeld even verderop, waar de woorden van Jezus tegen Simon Petrus na diens belijdenis (‘... dit is je niet door mensen van vlees en bloed geopenbaard...’, Mat. 16:17) meteen worden verbreed ten behoeve van de openbaringsleer: God openbaart zichzelf, en alles kan Hem daarbij van dienst zijn (50). Hoe waar ook, is dat aan één tekst op te hangen?

voor niets aan het eind: de gang van buiten naar binnen brengt ons steeds dichterbij de kern, al ben je zelfs bij de Bijbel nog niet bij de grond van het geloof: die ligt in God zelf.

Gods openbaring ligt om zo te zeggen achter en onder de Bijbel. Zij valt daar noch in de rooms-katholieke, noch in de protestantse traditie zonder meer mee samen. Maar we zijn met de Bijbel natuurlijk wel heel dicht bij het hart van de zaak. (78).

De klassieke thema's worden voorlopig behandeld, ingehouden geformuleerd. Het enig belangrijke op dit moment is, dat de bijbellezer zich niet bij voorbaat onttrekt aan het appel dat in de bijbelwoorden besloten ligt. De woorden '... en het leven van Jezus' uit de titel van de paragraaf blijken daarbij een leidraad te zijn, een 'midden' zoals bijbels theologen dat graag aanduiden. Want

...hoezeer men de eigen plaats en betekenis van het Oude Testament ook wil onderstrepen, de geschiedenis van Jezus Christus is op de een of andere manier toch de climax van de Bijbel, die allerlei stukjes van de puzzel in elkaar doet vallen. (80).

Hoe voorlopig ook, hier valt uiteraard een belangrijke beslissing.

De behandeling van het begrip openbaring in hoofdstuk 5 verloopt langs dezelfde lijnen. De klassieke volgorde waarbij de Bijbel voorop gaat in het leren kennen van God zal men ook daar vergeefs aantreffen, en er wordt veel plaats ingeruimd voor menselijke factoren:

Het werkt allemaal dus niet zozeer verticaal – vanuit het fundament van de openbaring (c.q. de Bijbel) naar de conclusie van het geloof – maar veelmeer horizontaal: vanuit een wolk van getuigen komt het geloof in God ons min of meer spontaan aanwaaien. (158).

Wanneer de openbaringsleer vervolgens wordt uitgewerkt in zeven modellen, valt op dat de Bijbel niet met een van die modellen samenvalt, maar in meerdere een rol kan spelen, zij het niet steeds op dezelfde manier. In de eerste, 'cognitieve proposities', is dat minder het geval dan in de tweede, 'verbale communicatie'; onder dit opschrift wordt onder andere Barth's drievoudige Schriftzin behandeld.

Met deze ruime openbaringsopvatting is het klassieke *sola scriptura* echter allerm minst verdwenen. Bij het zevende model, 'De godsdienstige traditie' (172v), blijkt het bijbels getuigenis wel degelijk beslissend. De auteurs verzetten zich tegen het vervagen van het verschil tussen Schrift en traditie zoals dat bij Berkhof en anderen gebeurt,⁹ en stellen:

De kern van de zaak is echter dat God zich naar christelijk besef centraal heeft geopenbaard in het leven, sterven en opstaan van Jezus Christus; het bijbels getuigenis over deze Zoon van God (de evangeliën), over de Vader die zijn komst voorbereidt (het Oude Testament) en over de Geest die van Hem uitgaat (de nieuwtestamentische brieven) is dan ook *constitutief en normatief* voor wat christenen onder openbaring verstaan. (173, *curs. van mij*).

Hierbij is via een lange route het bijbels getuigenis terug als bron en norm, maar *gekwalificeerd* – let op de volgorde Zoon, Vader en Geest. Dat is ook precies de reden waarom de auteurs hun eigenlijke verhaal over de Schriften zolang uitstellen: eerst moet dat centrale

⁹ Zo wijzen ze op de hoofdletter die Berkhof niet alleen voor Schrift maar ook voor Traditie gebruikt (*Christelijk Geloof*, 82, 95vv), volgens hen niet terecht (173).

getuigenis klinken, daarna kan pas werkelijk over de Schriften en hun uitleg worden gesproken.

3. 'De Bijbel als boek van God en mensen' (hoofdstuk 13)

In dit hoofdstuk gaat het helemaal over de Bijbel en zijn uitleg, en bepalen ze hun positie ten opzichte van de bijbelwetenschap. Ze zoeken het gesprek, maar dat valt hun niet mee: bijbelwetenschap is namelijk gespecialiseerd vakwerk, maar bovendien problematisch, omdat een aanzienlijk deel van de bijbelwetenschap God buitensluit (488-493).

Dat is nogal een beschuldiging, ook al wordt die voorafgegaan door een hand in eigen boezem, namelijk kritiek op de 'verstrakking en formalisering' van het Schriftgezag in de gereformeerde scholastiek (486). Uiteraard wordt Barth's *bon mot* geciteerd, dat 'de kritische historici *kritischer* moeten zijn!' (491, *curs. auteurs*). Ingewikkeld wordt het pas, als die kritiek op de bijbelwetenschap zich vermengt met de tegenstelling tussen 'academisch' en 'gelovig'. Alsof andere academische disciplines binnen de theologie, zoals de godsdienstfilosofie of de praktische theologie met haar instrumentarium uit de sociale wetenschappen, zich niet evenzeer op afstand kunnen houden van het geleefde kerkelijke of persoonlijke geloof. Ongetwijfeld is er iets van waar dat de historisch-kritische bijbelwetenschap zich te vaak en te lang alleen heeft beziggehouden met ontstaans- en redactiegeschiedenis. Maar bijbelwetenschap is allang niet meer beperkt tot deze eenzijdige vorm, zoals zij zelf ook vaststellen. Niettemin blijven ze kritisch:

'De Schrift blijkt niet haar eigen uitlegster, maar onderworpen aan onvermijdelijke willekeur van de lezer.

De vraag is of het nog mogelijk is in een dergelijk klimaat in de Bijbel het ene, beslissende getuigenis over Gods grote daden te blijven horen.' (495)

Canon

De canonvorming krijgt nogal wat aandacht van de auteurs. Ze beschrijven hoe de canon zich vormde als een gevolg van het functioneren van de verschillende Bijbelboeken in de eredienst, dus door een menselijk proces. Niettemin kiezen zij uiteindelijk voor de stelling, dat de kerk niet de canon vaststelde, en wij ontvangers, geen scheppers van de canon zijn (498). Dat kun je zo stellen, maar bedoel je dan dat je dat historisch hebt aangetoond omdat niet de kerkelijke hiërarchie maar het liturgisch gebruik bepalend was, of is dit niet langer geschiedenis maar (volstrekt legitieme) belijdenis? Het laatste lijkt mij het geval.¹⁰

Uitleg

Binnen de veelkleurigheid van de bijbeluitleg bekennen ze zich tot de 'theologische' uitleg, waarmee ze niet een manier van lezen bedoelen die werkt vanuit een bepaalde theologie, ook niet nog weer een methode naast andere, maar een leeswijze die erop uit is 'dat we via de

¹⁰ Zie hierover mijn overwegingen in: 'Deuterocanonieke geschriften, de canon en de bijbelse theologie' in: *ACEBT* 28 (2013), 15-25, i.h.b. 22v.

Bijbel in contact komen met *God* en zijn handelen' (501, *curs. auteurs*). De complexiteit van het getuigenis is daarbij geen hindernis, maar juist de zaak zelf: zó spreekt God tot de mensen. Wie hier verwantschap hoort met de wijze van uitleg van Eep Talstra, wordt op haar wenken bediend met een leidend citaat uit diens afscheidsrede.¹¹ In hun samenvatting:

... theologische bijbelinterpretatie is die uitleg die het ambachtelijk proces van bijbeluitleg volop serieus neemt en daarbij consequent is doordat ze de suggestie van die teksten volgt door door te vragen tot op *God*. (502, *curs. auteurs*).

Dat is een interessante positiekeuze. Met die theologische leeswijze voel ik mij zeer verwant, en met de impliciete kritiek op bepaalde vormen van niet-geëngageerd *outside perspective* exegese eveneens. Maar toch vraag ik mij af, of ze geen twee stappen tegelijk nemen. Het gaat om de aanspraak van *Godswege* in de tekst. Maar hoort een mens in de teksten toch eigenlijk niet wat hij of zij zelf wil horen? Nee, is het antwoord: de theologische leeswijze gaat ervan uit dat God aan de teksten vooraf gaat. Deze lezing is óók kritisch, maar dan richting lezer! Die lezer moet zich vanuit de tekst laten storen in eigen overpeinzingen over God. Deze uitleg neemt serieus dat het in de Bijbel over God gaat. Dat lijkt vanzelfsprekend maar wordt vaak vergeten.¹² Maar wat betekent dat precies?

Wil men de Bijbel recht doen, dan zal men als lezer ook in God geïnteresseerd moeten raken – met andere woorden, dan zal men een theologische interesse moeten hebben. De teksten maken zoals we zagen immers zelf duidelijk dat ze met-het-oog-op-God gelezen willen worden. Men doet ze slechts recht, wanneer men ze gelovig-ontvankelijk leest als teksten die getuigen van God als de beslissende werkelijkheid in ons leven. (503)

Het is duidelijk dat de exegeet de intentie van de bijbelse auteur het volle gewicht behoort te geven; exegese die niet serieus neemt dat Jesaja het over God heeft, en daarmee een niet-reduceerbaar aspect van de werkelijkheid benoemt (iets wat niet uit te drukken valt in een coördinatenstelsel van ideologie, economische belangen, psychologie en politiek) is de naam exegese niet waard. Dat de geloofsgemeenschap en de liturgie het natuurlijk biotoop vormen voor de Bijbel en zijn uitleg is evenzeer duidelijk: daarvoor werd hij geschreven, daar bevinden zich de mensen die zich laten aanspreken. Maar betekent dat, dat de hele kritische wetenschap nu kan worden overgeslagen en dat de niet-gelovige lezing van de Bijbel het altijd moet afleggen tegen de gelovige? Op een merkwaardige manier hebben we hier een enorme draai gemaakt: waar eerst ruimte werd gemaakt – volkomen terecht – voor het *inside perspective*, een lezing die de aanspraak van de tekst serieus neemt, zijn we binnen een paar bladzijden opgeschoven naar de stelling, dat gelovig lezen eigenlijk de enige optie is, omdat alleen die lezing geen eigen agenda opdringt aan de Schriften. Daar kom ik bij de evaluatie op terug.

¹¹ 502, vgl. Eep Talstra, *De Éne God is de andere niet. Theologie en rolverdeling in Jeremia 5:1-9*. Amsterdam 2011, 15.

¹² Deze stelling doet denken aan de openingszin van het inhoudelijk deel van Walter Brueggemann's *Theology*: 'The primal subject of an Old Testament Theology is of course God.' (*Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 117), volgens mij hoogst ironisch bedoeld richting vele bijbelwetenschappers.

Schriftgezag

De definitieve formulering van het Schriftgezag volgt aan het eind van dit hoofdstuk (507-510), en daarbij blijkt dat de auteurs kiezen voor een dynamisch verstaan daarvan: de Bijbel is ‘functie van het handelen van God’, de neerslag van God die met zijn mensen onderweg is. In plaats van te focussen op losse eventueel problematische teksten dienen we te kijken naar de weg die gegaan wordt. Ze vermijden in deze context het woord ‘ontwikkeling’, maar de weg loopt wel uit op Jezus Christus als het hoogtepunt.

De diversiteit binnen de canon (513v) is uiteindelijk geen echt probleem: het schrappen van delen ervan (Marcion) is uiteraard geen optie, maar evenmin een ‘canon in de canon’. Zelfs Luther’s ‘was Christum treibet’ wijzen ze af, hoewel voor hen uiteindelijk wel ‘Jezus het verschil maakt’ (80, 500, 513). Ook harmonisatie is niet de juiste weg, zij volgen een combinatie van zoeken naar een hogere eenheid, een bijbels-theologische synthese, maar laten ook ruimte voor de opvatting dat diversiteit een deugd kan zijn. Dat biedt nog steeds een groot scala aan mogelijkheden, en roept de vraag op hoe ze dat in de praktijk doen.

4. Voorbeelden

Drie centrale thema’s nader belicht, voornamelijk ontleend aan hoofdstuk 4, ‘De eeuwig rijke God: namen, eigenschappen, wezen’.

De Naam

In § 4.2 *De namen van God – Oude Testament* wordt als centrale tekst Exodus 3 behandeld (121-124). Terecht wordt ‘Ik ben die ik ben’ (vs. 14) niet apart genomen maar geplaatst binnen de narratieve context, waarin het om bevrijding gaat. Het accent op enerzijds Gods vrijheid – Hij maakt zelf wel uit hoe en waar Hij zich openbaart – en anderzijds zijn condescentie, zijn neerdalen om mee te gaan met zijn volk, is exegetisch goed te verdedigen. Dat de indruk wordt gewekt dat de naam JHWH direct is afgeleid van het Hebreeuwse werkwoord ‘zijn’, wat niet het geval is – het gaat hier om een later bewuste aangebracht associatie – is wel niet zo’n wezenlijk punt, maar het zou wel de dynamiek van het spreken over God nog sterker benadrukken. Ook zou ik de paragraaf liever *De Naam van God* genoemd hebben, omdat die ene Naam toch wel het wezenlijke getuigenis over de God van Israël omvat – terecht worden de overige namen in de kleine lettertjes genoemd.

Spannend wordt het wanneer de stap wordt gedaan van namen naar eigenschappen, aan de hand van Exodus 34. Ook hier kan ik de auteurs nog goed volgen, want geregeld laten ze zich in hun dogmatische overwegingen storen door het concrete bijbelse spreken. De discussie rond de tegenstelling – al dan niet – tussen het Hebreeuws-bijbelse en het Grieks-filosofische denken komt uitvoerig aan bod. Daarbij gaan ze niet mee met de oude fout deze tegenstelling te verabsoluteren, maar zijn ook niet blind voor de wijze waarop de scholastiek (zowel de middeleeuwse als de gereformeerde) wel heel sterk het uitgangspunt heeft genomen in

algemene filosofische categorieën en daarbij de dynamiek en het concrete van het bijbelse spreken heeft verwaarloosd.

Gods toorn

Een heikel punt in elke dogmatiek en elke bijbelse theologie is Gods toorn. De grote lijnen zijn hier niet onbekend vanuit Berkhof: God moet wel toornen, zoetsappige liefde alléén zou Hem irrelevant maken. Het begrip ‘gerechtigheid’ wordt vanuit het bijbelse *ts^edaqa* als verbondstrouw gevuld en niet vanuit de afwegende *iustitia*. Ik aarzel niet de beschrijving van de verhouding tussen Gods vergeving en zijn heiligheid indrukwekkend te noemen: aan de hand van Hosea 11 wordt duidelijk gemaakt dat God niet vergeeft door zijn heiligheid even tussen haakjes te zetten, maar *vanwege* zijn heiligheid (140v).

Soms gaat Gods toorn echter wel ver, zoals wanneer hij in Deuteronomium 7 of Jozua 6 opdracht geeft ‘tot wat wij genocide zouden noemen’. Dat woord schuwen ze niet. Eerst spreken ze nog over ‘de opdrachten tot geweld en zelfs genocide *die op Gods naam staan*’ (126, *curs. van mij*) waarmee enige afstand wordt geschapen tussen God en deze gruweldaden, maar binnen hun Schriftvisie (geen canon binnen de canon) is dat lastig. In de eigenlijke behandeling van dit thema (142) lopen ze dan ook niet weg voor de laatste consequentie dat God dit wel wilde, en ze spreken van ‘scherpe bochten’ en een ‘grillige zigzagkoers’. De strategie die zij hierop loslaten is die van het aanwijzen van een ontwikkeling: in het Nieuwe Testament gaat het anders, daar wordt Gods heilswil pas volop duidelijk en dat vind je al voorbereid in sommige teksten bij de profeten. De spannende vraag is natuurlijk: is God veranderd, of ons spreken over Hem?¹³ Dit klemmt des te meer, omdat bijbels geweld niet exclusief oudtestamentisch is, waarbij ik niet zozeer denk aan de geïsoleerde ‘molensteen-tekst’ (Mar. 9:42 en par.) maar vooral aan het boek Openbaring waar God ook op drastische wijze afrekent met zijn tegenstanders. Dat thema komt terug in hoofdstuk 16, ‘De vernieuwing van de wereld’, en ook daar houden ze de rug recht: tegenover moderne bezwaren tegen oordeel en eeuwige straf houden ze de ernst staande van de afwijzing van Jezus Christus als openbaring van God. De spanning die dat oproept wordt echter zo ondraaglijk, dat die in de kleine lettertjes toch wordt gerelativeerd: het boek Openbaring is natuurlijk wel ontstaan in de tijd van de martelaren, die wachtten op het rechtzetten van het onrecht (657). Tot een bredere bijbels-theologische behandeling, die dit thema zeker verdient, komt het helaas niet.¹⁴

Gods onveranderlijkheid

Het vorige thema raakt aan Gods (on)veranderlijkheid. Tekenend is dat zij het berouw van God (Gen. 6:6, Jona 3:10 etc.) niet willen opvatten als ‘spijt hebben van’ maar als ‘het anders gaan doen dan voorheen om hetzelfde doel te bereiken’ (142). Juist omdat het verschil tussen berouw en spijt mijns inziens semantisch is, is de vraag of zij zich hier toch niet eerder door

¹³ Of geen van beide, maar de *situatie* vraagt om een andere aanpak: zo dr. A. Versluis, *Geen verbond, geen genade. Analyse en evaluatie van het gebod om de Kanaänieten uit te roeien (Deuteronomium 7)*. Zoetermeer 2012. Zie mijn bespreking in NTT 67/4 (2013), 321-322.

¹⁴ Zie bijv. Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*. Darmstadt 2006.

het filosofisch-dogmatisch principe van Gods onveranderlijkheid laten bepalen dan door de verhalen. De Bijbel heeft een onbevangenheid in het spreken over God die zich niet laat inkaderen.

De voorbeelden maken duidelijk dat de intentie om de concrete bijbelse verhalen alle recht te doen, bij de auteurs volop aanwezig is, maar de dogmaticus lijkt soms te schrikken van wat de exegese oplevert.¹⁵ De bijbels theoloog legt daarbij de uitdaging neer, dat nog moediger te doen, en niet terug te schrikken waar het bijbelse spreken rafeliger is en uit de dogmatische categorieën breekt.

5. Evaluatie

Er is om te beginnen veel positiefs te zeggen over de manier waarop deze dogmatiek met de Bijbel omgaat. Het is duidelijk dat dat niet naïef maar uiterst doordacht gebeurt, en dat de auteurs zich bewust zijn van de veelheid aan problemen. Hun keuze om het zwaartepunt van hun Schriftbeschouwing in hoofdstuk 13 te plaatsen en het gezag van de Bijbel te funderen op het gebruik en de feitelijk impact die de Schriften hebben, onderschrijf ik. Evengoed blijf ik met een aantal vragen achter.

Oude en Nieuwe Testament

Een eerste punt betreft de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament. De ruimte hier laat niet toe, het standpunt over Israël (hoofdstuk 9) ook maar bij benadering te bespreken, maar ondanks alle respect voor 'Israël' in de breedste zin en de ruimte die daar aan het gesprek met de synagoge gegeven wordt, lezen zij de Bijbel en dus ook het Oude Testament als een christelijk boek. Maatgevend is daarbij de triniteitsleer (hoofdstuk 3) en dat grijpt diep in: de Drie-enigheid, die overigens zelf niet eens nieuwtestamentisch maar van later datum is, wordt in het Oude Testament teruggelezen via de figuur van de Engel des Heren.¹⁶ Hier gaat elke bijbelwetenschapper steigeren, omdat hier de exegetische weg verkeerd-om wordt gevolgd en externe gegevens van later datum bepalend worden voor de uitleg van een tekst. Na zoveel decennia aandacht voor de eigenstandige plaats van het Oude Testament, is het jammer dat de Hebreeuwse Bijbel in feite toch weer niet voor zichzelf mag spreken, en niet meer open mag zijn naar een andere uitleg dan de christelijke.

Bijbelwetenschap en dogmatiek

Dat raakt aan de verhouding van dogmatiek en bijbelwetenschap. De beschuldiging dat 'de bijbelwetenschap de gelovigen veel ontnam' (492) is wellicht onthullend: in hun beschrijving van de geschiedenis van de exegese klinkt een behoorlijke huiver door voor die nuchtere,

¹⁵ Zo stelt het woordje 'misschien' in Gods mond (Jer. 26:3, 7) vragen bij Gods alwetendheid, vgl. mijn artikel "'Misschien' – Een eenvoudig bijwoord als theologische blikopener", in: *Interpretatie* 20/4 (2012), 30-33.

¹⁶ Zie hoofdstuk 3, m.n. § 3.2, 'Proto-trinitarische patronen', die als volgt begint: 'Proberen we recht te doen aan het geheel van de Bijbel, dan komt er inderdaad zoiets als een triniteitsleer 'uit rollen'.' (88). Zie hierover ook Eep Talstra, 'Als de dogmatiek niet bestond, moesten we haar uitvinden', *Interpretatie* 21/5 (2013), 40-43, 42.

kritische en ‘ongelovige’ bijbelwetenschap. Deels is dat onontkoombaar: ook als de bijbelwetenschapper erop uit is, bijbelse *theologie* te bedrijven, heeft zij nu eenmaal allereerst te maken met een hard gegeven, een tekst in een vreemde taal die erom vraagt verstaan te worden. Het instrumentarium van de bijbelwetenschapper is minstens voor een deel seculier.¹⁷

Maar hoezo zou de bijbelwetenschap de gelovige iets ‘ontnemen’? Soms wijst nuchtere exegese uit dat een gekoesterde, vrome uitleg van een tekst onhoudbaar is. Maar is de boodschapper daar schuldig aan? Is die niet eerder het kind dat durft te roepen dat de keizer geen kleren aan heeft?¹⁸ Dogmatiek kan zich moeilijk baseren op onhoudbare exegese, en in zo’n geval moet de gelovige zijn verlies nemen. Evenmin hoeft de bijbelwetenschap het zich aan te trekken, dat er gelovigen zijn die van de weeromstuit vasthouden aan de naïeve lezing en elke vorm van wetenschappelijke bestudering van de Bijbel afwijzen.

Theologisch en gelovig lezen

Intussen begrijp ik die huiver wel. Er *is* bijbelwetenschap die zich zo op afstand van de tekst plaatst dat ze niet tot wezenlijk verstaan komt. De theologische leeswijze die Van der Kooi en Van den Brink voorstaan, staat in een lange traditie waaraan alleen al in Nederland grote namen verbonden zijn – ik noem alleen maar die van Miskotte – die recht van spreken heeft en waartoe ik mijzelf ook reken.

Niettemin gaan de auteurs één stap verder, wanneer ze ook een *gelovige* lezing vragen, een lezing waarbij de exegeet zich gewonnen geeft aan de aanspraak van de tekst. ‘Men doet ze [sc. de teksten] slechts recht, wanneer men ze gelovig-ontvankelijk leest als teksten die getuigen van God als de beslissende werkelijkheid in ons leven.’ (503, zie ook boven). Hier wordt de gelovige lezing niet alleen *een* mogelijkheid maar zelfs de enig juiste (‘slechts...’). Die leeswijze presenteren als de enige die ‘geen eigen ideologie of agenda aan de Bijbel op[dringt]’ zet de zaken voor mijn gevoel behoorlijk op zijn kop.

Daarbij dreigt een gevaar dat misschien nog groter is dan dat van afstandelijke exegese: dat de bijbellezer meent, door dik en dun de Bijbel te moeten verdedigen. Maar gaat dat wel lukken, in een boek dat zo divers is als de Bijbel? En heeft de bijbeltekst het wel nodig dat de uitlegger zich als verdediger opwerpt? Is het niet voldoende, dat de exegeet *de tekst* aan het woord probeert te laten? En ten slotte, wordt dit niet uiteindelijk een lezing voor insiders, waarbij de gelovige zich niet meer echt uitgedaagd hoeft te weten door buitenstaanders, die immers nooit met dezelfde congenialiteit de Bijbel lezen als hij?

Besluit

Deze kritische noten over de *Christelijk Dogmatiek* hebben niet de bedoeling het gesprek tussen de systematische en de bijbelse theologie in de weg te staan: in tegendeel. Ondanks de duidelijke verschillen in benadering is wat ons verbindt veel meer dan ons scheidt, namelijk dat we hetzelfde Boek lezen en dat willen verstaan en het anderen laten verstaan. Dat we dat op verschillende wijze doen, zal voorlopig wel zo blijven, maar laten we elkaar vooral blijven uitdagen.

¹⁷ Vgl. ook Talstra, ‘Als de dogmatiek niet bestond’, 43.

¹⁸ Met dank aan dr. Jan Krans voor de vergelijking.